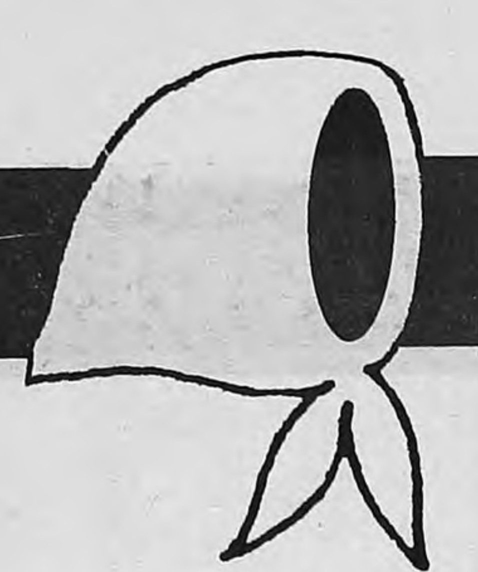
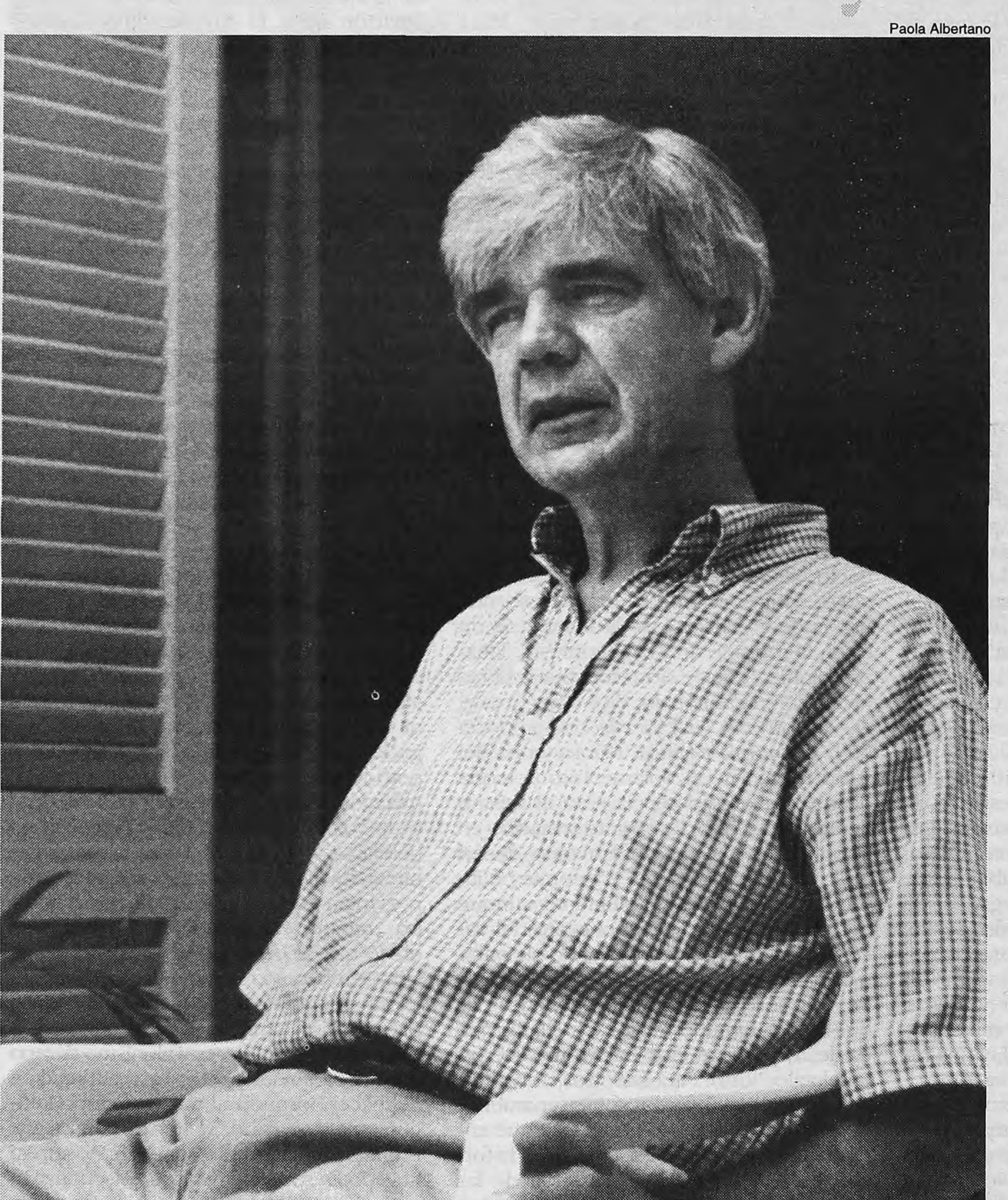


ASOCIACION MADRES DE PLAZA DE MAYO

Universidad Popular Madres de Plaza de Mayo

Paola Albertano



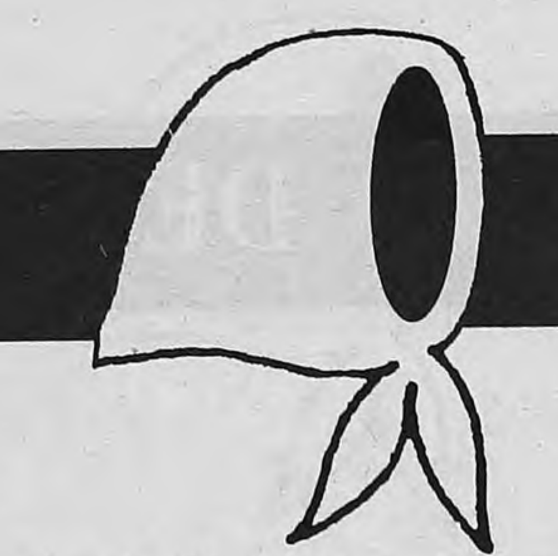
JOHN HOLLOWAY

"El Capital como grito de dolor"

Quiero agradecer a los organizadores por darme la oportunidad de estar aquí en la Universidad de las Madres. La fama de las Madres de la Plaza de Mayo resuena por todo el mundo: se oye en primer lugar un grito de dolor, del dolor más profundo que hay, pero un grito que no se queda con el sufrimiento. Un grito de rabia, pues, de rabia contra los asesinos y los torturadores, pero un grito que poco a poco se va convirtiendo en un grito de poder, que ahora se ve expresado en esta universidad. No es un poder como el poder de ellos, por supuesto, sino un poder bien diferente, un poder que nos unifica y nos fortalece, no un poder que nos fragmenta y nos humilla. Si el poder de los poderosos es poder, entonces el nuestro es más bien antipoder, un poder–hacer y no un poder–sobre, una potencia y no una potestad, una autoemancipación. Es para mí un gran honor poder participar en este grito de dolor, de rabia, de antipoder. Me imagino que el tema principal de esta universidad es lo que debería ser (pero no es) la preocupación de cualquier universidad, lo que es la única pregunta científica que vale la pena, a saber: ¿cómo podemos fortalecer este movimiento desde el dolor y la rabia que es nuestra experiencia cotidiana hacia el antipoder, la emancipación del poder–hacer? ¿Cómo convertir el grito de dolor y de rabia en grito de emancipación? Me imagino que aquí los libros se leen a través de la pregunta ¿dónde está el grito en este libro, dónde está el dolor, dónde la rabia? Y, sobre todo, ¿dónde está el movimiento del grito, desde el dolor hacia el antipoder? Es desde esta perspectiva que tenemos que leer *El Capital*. ¿Por qué *El Capital*? En primer lugar porque el texto que se presenta aquí fue preparado para el seminario que dirige Néstor Kohan sobre *El Capital*. Pero es más que eso. No es que *El Capital* sea un texto sagrado. No es solamente que es importante leer *El Capital* para preservar un lenguaje en peligro de extinción. La importancia de *El Capital* en este contexto viene más bien del hecho de que su tema principal es la transformación del dolor en antipoder.

El Capital es una obra llena de dolor y de rabia. Estoy hablando no solamente de los aspectos obvios, de las descripciones detalladas del proceso de trabajo y de las condiciones de vida de la clase trabajadora. Estos son importantes, pero hay un dolor más profundo, un dolor que está presente en cada frase del libro. Este dolor se anuncia ya en la primera oración del primer capítulo: "La riqueza de las sociedades en que impera el régimen capitalista de producción se nos aparece como un 'inmenso arsenal de mercancías' y la mercancía como su forma elemental". Lo que se introduce aquí es el dolor de la máscara. La sociedad capitalista es una sociedad de máscaras, de apariencias, de superficialidades, una sociedad de hipocresía como vicio estructural. Las relaciones sociales se establecen entre máscaras. ¿Y qué hay detrás de la máscara? Por el momento nada, un vacío, un punto de interrogación. Un punto de interrogación que nos deja insatisfechos, un vacío que nos inquieta porque nos da la impresión de que oculta algo perdido, algo negado, algo que lucha en contra de su negación. El dolor de la máscara es al mismo tiempo el dolor de lo perdido, de lo negado. El segundo párrafo sigue: "La mercancía es, en primer término, un objeto externo a nosotros". Esta frase, que muchas veces pasa inadvertida por los "economistas marxistas", es una explosión de dolor que resuena en todo el argumento de los tres tomos de *El Capital*. Ya sabemos, o en unas páginas lo vamos a saber, que la mercancía es nuestro producto, nosotros la creamos, pero se presenta como algo externo, como algo ajeno a nosotros. Nosotros, los productores, hemos perdido el producto. Nosotros, los hacedores, hemos perdido lo hecho y, por eso mismo, hemos perdido nuestro propio hacer. El hacer se convierte en algo ajeno a nosotros, en trabajo abstracto. Si tenemos presente que es el hacer consciente, el hacer como unidad de concebir–y–hacer, que constituye para Marx el carácter distintivo de la humanidad, podemos decir que si la mercancía es un objeto externo a nosotros, entonces en hacer y también la humanidad es un objeto externo a nosotros. Hemos perdido nuestra humanidad. Hemos perdido lo que distingue al peor arquitecto de la mejor abeja (cap. 5), hemos perdido la creatividad del trabajo. Perder el hacer es perder a nosotros como un "nosotros". La socialidad de los humanos se teje a través de nuestro hacer, las relaciones sociales son relaciones entre hacedores. Si nuestro hacer está negado, si nuestro hacer existe en la forma de ser negado, entonces se rompe el tejido de la socialidad, se niega la cooperación (cap. 11), y el único "nosotros" concebible es un nosotros pasivo, abstracto, víctima. Es un dolor grande, el dolor de la humanidad perdida, que se anuncia entonces en esta oración aparentemente inofensiva: "La mercancía es, en primer término, un objeto externo a nosotros, una cosa apta para satisfacer necesidades humanas, de cualquier clase que ellas sean". Desde la perspectiva de la mercancía, el carácter de las necesidades humanas es un asunto de indiferencia total. No importan las necesidades humanas, porque los humanos no importan, ya que la humanidad existe como humanidad negada. Lo que importa desde el punto de vista de la mercancía es el movimiento de la máscara que niega que haya algo detrás, el movimiento del valor que niega la existencia del trabajo que lo creó, el movimiento del dinero que niega cualquier origen humano, el movimiento del capital que se cree autónomo de cualquier hacer. En los ojos del dinero, todos somos desaparecidos. El dolor de la pérdida se va intensificando conforme se desarrolla el argumento de Marx. *El Capital* sigue el movimiento de esas máscaras que nos reemplazan, esos feti- ▶

Página/12



"El Capital como grito de dolor"

JOHN HOLLOWAY

ches, como los llama Marx. El desarrollo del capitalismo es el desarrollo de la fetichización de las relaciones sociales. Mientras más entramos al análisis del capitalismo, más opaca se vuelve la fetichización de las relaciones sociales. La distancia entre lo hecho y el hacer (y el hacedor) va creciendo. Lo que aparece es lo hecho, el capital: el hacer y el hacedor desaparecen más y más de la vista. El valor, el dinero, el capital, la ganancia, el interés: la derivación de las categorías es la desaparición del hacer, la desaparición de nosotros. El valor, el dinero, el capital, la ganancia, el interés: todas son formas de negar nuestra existencia, todas son formas muy materiales de decirnos que no existimos, que la realidad es la realidad de las cosas, que la única opción realista que tenemos es de postrarnos ante el movimiento del capital, de reconocer que nuestras necesidades, nuestros deseos, nuestros sueños ya están borrados de la historia. Por eso hay un vacío detrás de la máscara. Por eso hay una máscara tapando el vacío. La recuperación de lo perdido y la disolución de la máscara son el mismo proceso.

El dolor, sin más, es una historia triste, una historia aburrida. La esperanza, sin más, es un insulto, una superficialidad. Lo único que nos interesa es el dolor que da luz a la esperanza, la esperanza que nace del dolor. El movimiento, pues, del dolor hacia la esperanza. El dolor está presente en cada palabra de *El Capital* pero, ¿dónde está este movimiento hacia la esperanza? Para plantear esta pregunta, hay que hacer una lectura de *El Capital* que va en contra de la lectura tradicional. La lectura tradicional es una lectura funcionalista, una lectura que entiende a *El Capital* como un análisis de cómo funciona el capitalismo. El capitalismo funciona así según ciertas leyes. Estudiar *El Capital*, desde la perspectiva de la "economía marxista", es estudiar las leyes del desarrollo capitalista. Pero sólo puede haber leyes en el grado en que la subjetividad está aplastada, en la medida en que el fetichismo está completo, en la medida en que las relaciones sociales están realmente reemplazadas por relaciones entre cosas. Un mundo que se desarrolla según leyes objetivas es un mundo poblado totalmente por máscaras. Pero si es así, si el fetichismo está completo, entonces no existe ninguna posibilidad de la autoemancipación de los negados, de los oprimidos. La emancipación de los oprimidos, de la clase trabajadora, de nosotros, pues, sólo se puede concebir en términos de una fuerza que viene desde afuera, un partido: el partido toma el poder y emancipa a la sociedad. Hay una relación simbiótica entre la lectura funcionalista de *El Capital* y el concepto del partido y de la revolución como toma del poder. El marxismo funcionalista surge de cierto concepto de la política revolucionaria y sirve como apoyo teórico para este concepto. Ahora, cuando este concepto de la revolución y del partido ya no convence a nadie, cuando urge plantear la revolución en otros términos, es necesario liberar a Marx de esta lectura funcionalista. Hay que plantear la cuestión del movimiento de la subjetividad en *El Capital*. En *El Capital* hay un movimiento doble. El primer movimiento es el movimiento del dolor, de las máscaras. En este mundo de las máscaras, de apariencias fetichizadas, se puede analizar el desarrollo en términos de leyes objetivas. En el mundo de las máscaras no hay esperanza. La esperanza viene del vacío que está detrás de la máscara: viene de lo negado, de lo desaparecido. El segundo movimiento es el de penetrar la máscara para descubrir la fuerza de lo negado, nuestra fuerza. El segundo movimiento es el movimiento de la crítica. La crítica significa aquí no solamente la denuncia de la inhumanidad de las máscaras sino también y sobre todo el intento de recuperar la fuerza de lo negado, la fuerza del hacer. La crítica de la religión, dice Marx en su *Introducción a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, de 1843, es la inversión de la relación que la religión establece entre dios y el humano. La religión nos dice que dios creó al humano. No, dice la crítica, el humano creó a dios. La crítica es una crítica genética, una crítica que entiende los fenómenos a través de la comprensión de su génesis en el hacer humano. La crítica es la recomposición teórica del hacer, la recuperación teórica del poder-hacer. Marx empieza con la crítica de la mercancía y llega muy rápido a la conclusión de que la mercancía está dividida contra sí misma, que es valor y valor de uso al mismo tiempo, y que lo que constituye valor y valor de uso es el trabajo humano. Detrás de la máscara estamos nosotros, nuestro hacer. La teoría del valor trabajo es en primer lugar una teoría de nuestra omnipotencia: nosotros somos los únicos creadores. Pero, ¿qué tipo de creador se esconde detrás de su creación? ¿Qué tiene nuestro crear que se niega en el proceso mismo de crear? Si la mercancía que producimos está dividida en contra de sí misma, entonces el trabajo que la produce tiene que ser dividido en contra de sí mismo, y el trabajador también. El trabajo existe, dice Marx, como trabajo abstracto y trabajo concreto. El trabajador también existe de forma contradictoria, como trabajador abstracto, alienado, y como trabajador concreto, como hacedor. El que se esconde detrás de la máscara de la mercancía no es un héroe sino un sujeto confuso, dañado, esquizofrénico: nosotros, pues. El carácter doble del trabajo, dice Marx , "es el eje en torno al cual gira la comprensión de la economía política" (9). La teoría del valor trabajo no es solamente una teoría de nuestra omnipotencia sino al mismo tiempo una teoría de su transformación en impotencia. Los dos movimientos tienen que proceder juntos. "La economía política ha analizado, indudablemente, aunque de modo imperfecto, el concepto del valor y su magnitud, descubriendo el contenido que se escondía bajo estas formas. Pero no se le ha ocurrido preguntarse por qué este contenido reviste aquella forma, es decir, por qué el trabajo toma cuerpo en el valor" (45). Para nosotros, al contrario, los dos movimientos son inseparables. Para entender nuestra fuerza, hay que entender por qué esta fuerza existe en la forma de impotencia. La derivación de las formas fetichizadas que niegan nuestro hacer es al mismo tiempo la recuperación de la fuerza de nuestro hacer y la narración de la transformación de esta fuerza en su negación. Los dos movimientos, el del dolor y el de la esperanza, no se pueden separar. La esperanza (la recuperación del hacer) nace del dolor (del análisis de la mercancía y otras formas fetichizadas). La esperanza no anula el dolor: las máscaras siguen en su sitio. Pero el método de Marx transforma el dolor. Nos indica dos cosas: primero, que detrás de las máscaras estamos nosotros, nuestro hacer; y, segundo, que la máscara depende totalmente de nuestro hacer por su existencia. Lo que niega depende de lo negado. El capital niega nuestro hacer, pero su existencia depende totalmente de él y de su conversión en trabajo abstracto. El dolor sigue, pero ya sabemos que lo desaparecido no ha desaparecido y que la impotencia es todopoderosa.

La crítica es la recuperación del hacer negado, el movimiento de la esperanza negada en contra del dolor que la niega. Pero, ¿quién es el sujeto crítico? ¿Quién escribió *El Capital*? La respuesta tradicional, que lo escribió un hombre excepcionalmente inteligente después de pasar veinte años en el Museo Británico, nos deja con un problema. Si el sujeto crítico es simplemente el teórico crítico, entonces estamos de vuelta con el mismo problema: estamos hablando de la crítica no como movimiento de la autoemancipación sino de la emancipación ajena. El salvador de la humanidad es simplemente el teórico crítico (nosotros, por supuesto) en lugar del partido. ¿Cómo podemos ver el movimiento de la crítica como el movimiento del sujeto dentro del libro y no como producto de un sujeto externo al libro (el autor)? ¿Dónde está el sujeto crítico–revolucionario en *El Capital*? Para la tradición funcionalista, éste no es un problema. Para esa tradición, *El Capital* analiza el contexto dentro del cual se desarrolla la lucha de clases, pero no la lucha misma, y entonces es obvio que el sujeto no juega un papel. Para otros autores más críticos (Lebowitz, Negri), el problema es que Marx nunca terminó su proyecto. Entonces habría que complementar el análisis de lo objetivo con el análisis de lo subjetivo. Me parece que estos dos enfoques están equivocados, en el sentido de que no ven que el sujeto está presente desde el principio del libro, como tensión, como sujeto negado. Cuando Marx dice que "la mercancía es un objeto externo a nosotros", nosotros estamos presentes como sujeto negado. Como sujeto negado y crítico, vemos que nuestra presencia está negada por la mercancía y, por el hecho mismo de comentarlo, negamos nuestra negación. Afirmamos que somos negados, pero innegables. La voz que dice que "la mercancía es un objeto externo a nosotros" es la voz de la insubordinación, de la rebeldía. Si una persona va a un centro comercial y dice: "Todas estas mercancías se presentan como objetos externos a nosotros, aunque nosotros las produjimos", es obvio que la persona está presente en su afirmación, como sujeto negado, como sujeto insubordinado que no acepta su propia negación, como crítico. La crítica es la recuperación del hacer y al mismo tiempo del hacedor, del sujeto. La recuperación del hacer bosqueja al mismo tiempo la figura que se esconde detrás de la máscara. Primero somos simplemente un "nosotros" negado.Después se ve que este nosotros negado produjimos la mercancía con nuestro trabajo autoalienado, que no somos solamente víctima sino también sujeto, la génesis de todo, el sujeto del cual todo depende. Con la transición al capitalismo (cap. 4), el productor de mercancías se convierte en el trabajador que vende su fuerza de trabajo. La transición no es simplemente una transición negativa, porque el trabajador es un trabajador libre, "libre en un doble sentido, pues de una parte ha de disponer libremente de su fuerza de trabajo como de su propia mercancía y, de otra parte, no ha de tener otras mercancías que ofrecer en venta" (122). Por el momento, dice Marx, no nos interesa cómo el trabajador llegó a ser libre en este sentido doble, pero sí sabemos (digo yo) que es resultado no solamente de la apropiación de los medios de producción por parte del capital sino también de las luchas de los trabajadores para liberarse de la servidumbre feudal. La insubordinación de los trabajadores entra en la constitución del capital como movimiento, como la capacidad por parte de los trabajadores de huir de sus amos directos, y también como capacidad por parte de los capitalistas de huir de los trabajadores insubordinados o ineficientes. Con el desarrollo del capitalismo, este trabajador libre se desarrolla como trabajador colectivo y el problema de cómo dominar lo que Marx llama "la mano rebelde del trabajo" se vuelve la fuerza motriz del capital, la explicación para la transición del capitalismo de la manufactura al capitalismo de la maquinaria y gran industria, y la explicación finalmente de la tendencia hacia la crisis. Poco a poco se vuelve claro que este sujeto negado que somos nosotros, este sujeto que desaparece en las categorías de mercancía, dinero, capital, Estado, este sujeto que existe dentro, contra y más allá de su propia negación, este sujeto invisible es la clave para entender el desarrollo de la sociedad: Se vuelve claro que no somos víctimas sino sujetos. Se vuelve claro que los negados, los desaparecidos, los invisibles somos todopoderosos.

Lo único que nos interesa es la liberación del potencial humano, la emancipación del poder-hacer. Esto implica una lucha contra el poder sobre, la dominación, el dolor. Pero la emancipación no se puede entender simplemente como resultado de la lucha: es el proceso mismo de lucha. De la misma manera, en *El Capital*, la autoemancipación está presente en el movimiento del argumento, en el método, y no tanto como resultado posible del análisis del capitalismo. *El Capital* es un elemento importante en la lucha por la humanidad, un hilo importante en el proceso de tejer nuestra autoemancipación. Crear una universidad que no esté orientada a los requerimientos del neoliberalismo, una universidad que parte de un concepto crítico de la ciencia y que tiene como objetivo explícito no la acumulación del capital sino la lucha por la humanidad es parte del mismo tejido.

En el principio fue el grito

Comenzamos desde el desacuerdo. El desacuerdo puede tomar muchas formas: un murmullo inarticulado de descontento, lágrimas de frustración, un grito de furia, un rugido confiado. Un desasosiego, una confusión, un anhelo, una vibración crítica.

Nuestro desacuerdo surge de nuestra experiencia, pero la experiencia varía. A veces es la experiencia directa de la explotación en la fábrica, o de la opresión en el hogar, del estrés en la oficina, del hambre y la pobreza o del estado de violencia o discriminación. A veces es la experiencia menos directa, a través de la televisión, los periódicos o los libros lo que nos incita a la rabia. Un millón de niños viven en las calles. En algunas ciudades, los chicos de la calle son asesinados sistemáticamente, como la única forma de reforzar el respeto por la propiedad privada. Las 385 personas más ricas del mundo poseen tanto como los dos mil millones y medio más pobres (el 45 por ciento de la población mundial). Torturas brutales y el asesinato de miles de personas pavimentaron el camino para la implementación exitosa de las políticas económicas neoliberales en Chile. El mercado de valores sube cada vez que se

incrementa el desempleo. Y la lista continúa.

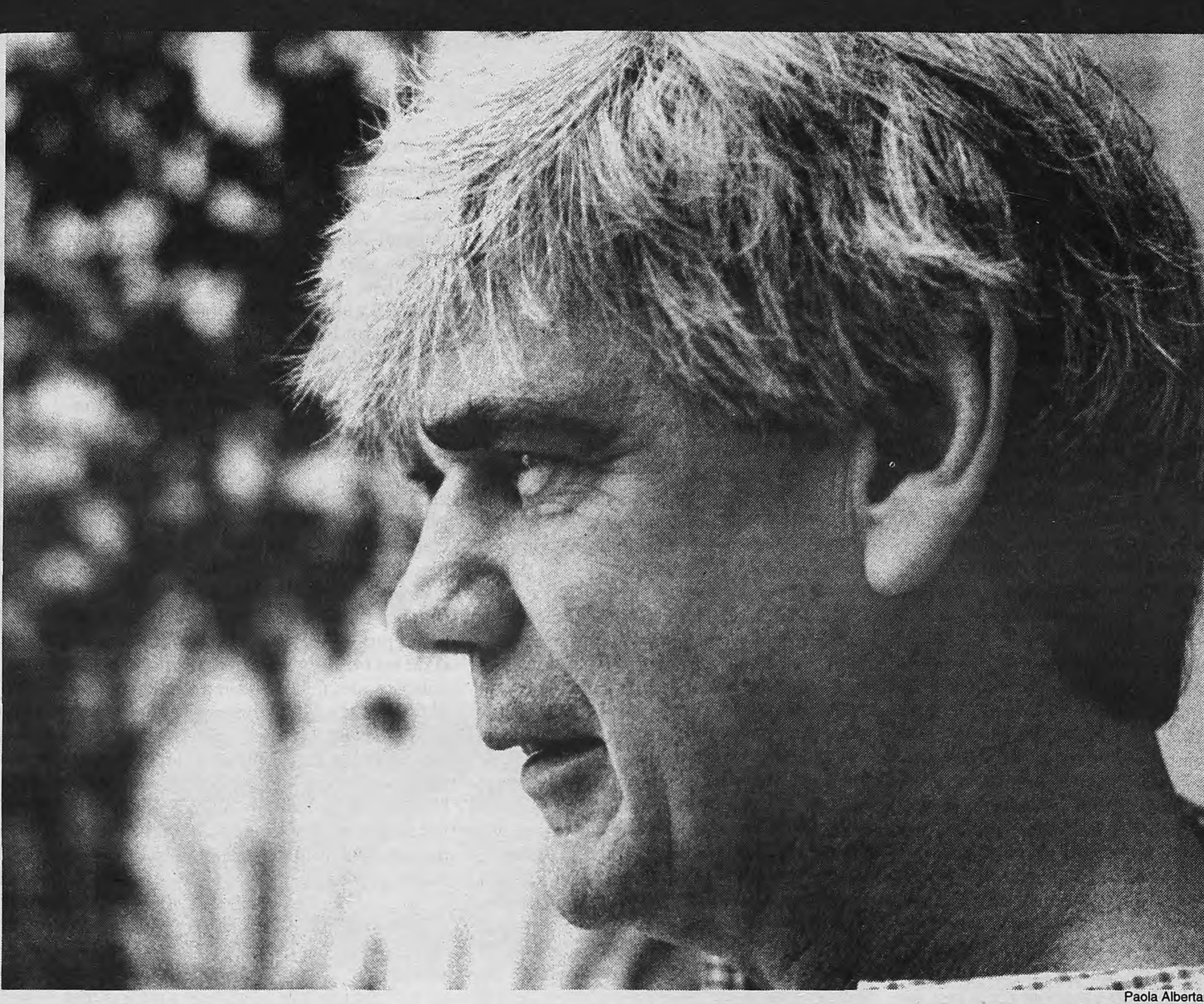
Como una intuición, tal vez, sentimos que éstos no son fenómenos aislados, que hay una relación entre ellos, que son parte de un mundo "fallado", de un mundo que está equivocado de manera fundamental. Vemos más y más gente pidiendo en la calle, mientras el mercado de valores rompe nuevos records y los salarios de los directores de las compañías aumentan en forma desmesurada, y sentimos que los errores del mundo no son injusticias casuales sino parte de un sistema que es profundamente erróneo. Las películas de Hollywood, quizás sorprendentemente, casi siempre comienzan con la presentación de un mundo fundamentalmente injusto, antes de continuar reafirmándonos que la justicia para el individuo puede ser ganada por medio del esfuerzo individual. Nuestro desacuerdo está directamente en contra de esa equivocación, de esa noverdad del mundo. Cuando experimentamos o vemos algo particularmente horrible, levantamos las manos horrorizados y decimos: "¡No puede ser! ¡No puede ser verdad!". Sabemos que es verdad, pero sentimos que es la verdad de un mundo no verdadero.

¿Cómo sería un mundo verdadero? Podríamos tener una vaga idea: sería un mundo de justicia, un mundo en el que las personas pudieran relacionarse entre sí como personas y no como cosas, un mundo en el cual la gente podría modelar su propia vida. Pero no necesitamos tener una imagen de cómo sería un mundo verdadero para sentir que hay algo radicalmente equivocado en el mundo que existe. Sentir que el mundo está equivocado no significa, necesariamente, que tenemos la imagen de una utopía para poner en su lugar. Ni tampoco esto implica una idea romántica del tipo "algún día vendrá mi príncipe", aunque las cosas están mal ahora, un día llegaremos a un mundo verdadero, a una tierra prometida, a un final feliz. No necesitamos la promesa de un final feliz para justificar nuestro rechazo a un mundo que sentimos equivocado.

Ese es nuestro punto de partida: el rechazo de un mundo que sentimos equivocado, la negación de un mundo que sentimos que es negativo. A esto es a lo que debemos asirnos.

Asirnos, en efecto, porque hay demasiado para contener nuestra negación, para enmudecer nuestro grito. Mientras nuestra furia se alimenta constantemente de nuestra experiencia, cualquier intento de expresión de nuestra furia se encuentra con una pared de algodón absorbente. No nos encontramos sólo con el problema de cómo articulamos nuestra negatividad sino también con muchos argumentos que parecen bastante razonables. Hay tantas maneras de que nuestro grito rebote hacia nosotros, de mirarnos y preguntarnos por qué gritamos, de hacer de nuestro grito un objeto de análisis. ¿Es por nuestra edad, por nuestros antecedentes sociales o sólo por algún desajuste psicológico que somos tan negativos? ¿Es que no entendemos la complejidad del mundo, las dificultades prácticas de implementar un cambio radical?

Entonces nos urgen a (y nosotros sentimos la necesidad de) estudiar teoría política y social. Y algo extraño ocurre. Cuanto más estudiamos la sociedad, más de nuestra negatividad se disipa o se desliza, como si fuera irrelevante. Sin embargo, ninguna de las cosas que nos enfurecían cuando empezamos ha desaparecido. Tal vez hemos aprendido cómo encajan todas juntas como partes de un sistema de dominación social pero, de cualquier manera, nuestra negatividad ha desaparecido de la escena. Cuando comenzamos a estudiar, aprendemos que la manera de comprender es perseguir la objetividad, poner a un lado nuestros propios sentimientos. No es tanto lo que aprendemos sino cómo lo aprendemos lo que parece enmudecer nuestro grito. Es una estructura entera de pensamiento lo que nos desarma.


Paola Albertano

¿Quiénes somos "nosotros", después de todo, este "nosotros" que tan vehementemente nos afirma a nosotros mismos al comienzo de lo que pretende ser una investigación seria? Los libros de teoría social serios comienzan habitualmente en tercera persona, no con aseveraciones de un "nosotros" indefinido. "Nosotros" es una palabra peligrosa, abierta al ataque desde todos lados. Algunos lectores ya estarán diciendo: "Grita si te gusta, compañero, pero no me cuentes como una parte de tu 'nosotros'". No digas "nosotros" cuando deberías decir "yo", porque entonces estás usando el "nosotros" para imponerles tus puntos de vista a los lectores. Otros no dudarán en objetar que es bastante ilegítimo empezar con un inocente "nosotros" como si el mundo recién hubiera nacido. El sujeto, se nos dirá, no es un punto de partida legítimo para comenzar, dado que en sí mismo es un resultado y no un comienzo. Es equivocado comenzar desde un "nosotros gritamos", porque primero debemos entender el proceso que lleva a la construcción social de ese "nosotros" y a la constitución de nuestro grito.

Y, aún así, ¿desde qué otro lugar podríamos comenzar? En tanto escribir y leer es un acto creativo, es inevitablemente el acto de un "nosotros". Comenzar en tercera persona no es un punto de partida neutral, puesto que ya presupone la supresión del "nosotros" del sujeto de la escritura y la lectura. "Nosotros" está aquí como punto de partida porque no podemos, honestamente, comenzar desde ningún otro lugar. No podemos comenzar desde ningún otro lugar que no sea el de nuestros propios pensamientos y nuestras propias reacciones.

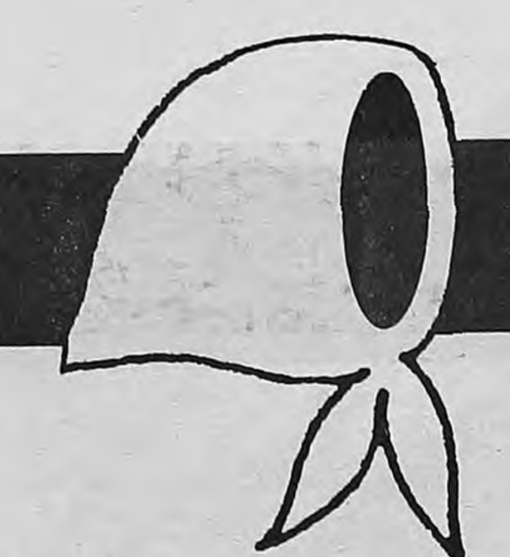
Por el momento, este "nosotros" es un nosotros confuso. Somos, por el momento, una primera persona del plural indistinta, una mezcla amorfa y posiblemente contradictoria entre el "yo" del escritor y el "yo" o el "nosotros" de los lectores. Pero comenzamos por "nosotros" y no por "yo", porque "yo" ya presupone una individualización, un reclamo por la individualidad de los pensamientos y sentimientos, mientras que el acto de escribir o de leer se basa en asumir alguna clase de comunidad, aunque contradictoria o confusa. El "nosotros" de nuestro punto de partida es mucho más una pregunta que una respuesta. El mérito de comenzar con un "nosotros" antes que con un "esto" es que confrontamos abiertamente con la pregunta que subyace a cualquier aserción teórica: ¿quiénes somos "nosotros" los que la hacemos?

Por supuesto, este "nosotros" no es un sujeto puro y trascendente: somos un "nosotros" antagónico, producto de una sociedad antagónica. Lo que sentimos no es correcto necesariamente, pero es un punto de partida para ser respetado y criticado, y no desplazado a un lado en favor de la objetividad. Indudablemente, somos autocontradictorios: no sólo en el sentido de que el lector puede no sentir lo mismo que el escritor (tampoco cada lector, lo mismo que los demás lectores) sino también en el sentido de que nuestros sentimientos son contradictorios. El desacuerdo que sentimos en el trabajo o cuando leemos los periódicos puede dejar lugar a un sentimiento de satisfacción cuando nos relajamos después de una comida. El desacuerdo no es entre un "nosotros" externo en contra del mundo, inevitablemente es un desacuerdo que también alcanza nuestro interior. "Nosotros" es una pregunta que continuará resonando a lo largo de esta investigación y esta reflexión.

Somos moscas atrapadas en una tela de araña. Comenzamos desde un desorden enmarañado porque no hay otro lugar para comenzar. No podemos comenzar simulando que estamos fuera del descontento de nuestra propia experiencia, pues hacerlo sería mentir. Como moscas atrapadas en una red de relaciones sociales que están más allá de nuestro control, sólo podemos tratar de liberarnos a nosotros mismos cortando las cuerdas que nos aprisionan. Sólo podemos intentar emanciparnos a nosotros mismos, alejarnos, negativamente, críticamente del lugar en que estamos. No es porque estamos mal adaptados que criticamos, no es porque queramos ser difíciles. Es sólo que la situación negativa en la que existimos no nos deja otra opción: vivir, pensar, es negar de cualquier manera que podamos la negatividad de nuestra existencia. "¿Por qué tan negativa?", pregunta la araña a la mosca. "Sé objetiva, olvida tus prejuicios." Pero no hay forma en que la mosca pueda ser objetiva, por más que quiera serlo: "Mirar la tela de araña objetivamente, desde afuera, ¡qué sueño!", musita la mosca, "qué sueño vacío y decepcionante". Por el momento, cualquier estudio de la telaraña que no comienza por la mosca atrapada en ella, simplemente no es verdadero.

El propósito de nuestra investigación y nuestra reflexión es fortalecer la negatividad, tomar el lugar de la mosca, teorizar el grito. Conscientemente comenzamos por el sujeto o, al menos, por una subjetividad indefinida, previendo todos los problemas que ella implica. Comenzamos por aquí porque empezar por otro lado, simplemente, no es verdadero. El desafío es desarrollar una manera de comprender el mundo capaz de construir críticamente desde el inicial punto de partida negativo, una manera de comprender el mundo que niegue su no-verdad. No se trata sólo de ver las cosas desde abajo o desde el fondo hacia arriba, porque esto implica, frecuentemente, la adopción de categorías pre-existentes, una mera inversión de los signos positivo y negativo. No sólo se debe atacar una perspectiva que va desde arriba hacia abajo sino todo el modo de pensar que deviene de y sostiene tal perspectiva. Al tratar de cortar de alguna manera una de las cuerdas que nos atan, que es la teoría social, sólo una brújula nos guía: la fuerza de nuestro propio "¡no!".

El pensamiento negativo no es nuevo, aunque ha sido siempre subterráneo. La tradición de pensamiento negativo



ASOCIACION MADRES DE PLAZA DE MAYO

más poderosa es, sin ninguna duda, la tradición marxista. Sin embargo, el desarrollo de la tradición marxista, tanto a causa de su historia particular como por la transformación del pensamiento negativo en un determinado "ismo", ha creado un marco que frecuentemente limitó la fuerza de la negatividad. Por lo tanto, esta investigación y esta reflexión no es un libro marxista, en el sentido de tomar al marxismo como un marco de referencia definitorio y tampoco la fuerza de sus argumentos puede ser juzgada por si es marxista o no: mucho menos esta investigación es neo–marxista o post–marxista. El propósito principal es poder contextualizar aquellas temáticas que son descriptas frecuentemente como "marxistas" en la problemática del pensamiento negativo, con la esperanza de otorgar consistencia al pensamiento negativo y de "hacer más aguda" la crítica marxista al capitalismo.

Esta no es una investigación que intente explicar los horrores del capitalismo. Ya hay muchos libros que lo hacen y, además, tenemos nuestra propia experiencia para contarnos tal historia. Aquí, la tomamos tal como es. La pérdida de la esperanza en una sociedad más humana no es resultado del convencimiento de la gente de que el capitalismo es maravilloso, es que parece no haber ningún otro lugar al que ir, ninguna otredad [*otherness*] en la que convertirse. Lo más sensato parece ser olvidar nuestra negatividad, deshacernos de ella como de una locura de juventud. Aun así, el mundo empeora cada vez, las desigualdades se vuelven más patentes, la destrucción de la humanidad por ella misma parece acercarse. Entonces, quizás, no deberíamos abandonar nuestra negatividad sino, por el contrario, intentar teorizar el mundo desde la perspectiva del grito. [...]

Del fetichismo a la fetichización

Teóricamente, el modo en que se entiende el fetichismo afecta la comprensión de todas las otras categorías. Si las relaciones sociales son entendidas como objetivizadas, entonces las formas de existencia de esas relaciones sociales (y de su interrelación) también serán entendidas como objetivas y su desarrollo será entendido como el desenvolvimiento de una lógica cerrada. De este modo, por ejemplo, el valor, en esta tradición, es entendido como una categoría económica (a menudo como la base de la teoría del precio) y no como una forma de lucha de clases. El dinero, asimismo, es entendido como existente objetivamente, como creando condiciones que afectan a la lucha de clases, pero no como una forma de lucha de clases en sí mismo. Estas categorías son entendidas como categorías "cerradas", en el sentido de que se desarrollan de acuerdo con una lógica autocontenida.

Esta concepción del fetichismo tiende a una discusión analítica más que genética del capitalismo. En realidad, si el fetichismo es completo, entonces no es claro qué significado posee el enfoque (o la forma de análisis) genético. Si las personas son objetivizadas, entonces, ¿cuál es la importancia de señalar la objetivización de sus subjetividades? Si el valor, más que el trabajo, domina, ¿cuál es la importancia de preguntarse "¿por qué el trabajo está representado por el valor de su producto", como Marx insiste en que debemos hacer? El enfoque dominante de los economistas marxistas ha sido simplemente ignorar la cuestión de la génesis y de la forma. En las discusiones del valor, por ejemplo, se ha prestado muy poca atención a la forma (como opuesta a la magnitud) del valor y la crítica más importante de Marx a Ricardo ha sido, en el conjunto, completamente olvidada.

Un enfoque más sofisticado, que logra integrar la idea de forma con una comprensión "dura" de fetichismo, es promovido por aquellos que adoptan la perspectiva de que el análisis de las formas debería ser entendido históricamente. En esta perspectiva, la importancia de la insistencia de Marx en la forma radica simplemente en mostrar la historicidad del capitalismo. La génesis de las formas de las relaciones sociales, entonces, tiene que ser entendida históricamente: el establecimiento de la ley del valor o el dinero fue un proceso histórico dado en los primeros días del capitalismo (cf. Jessop 1991, Hirsch 1978, por ejemplo). El resultado, por supuesto, es otra vez el de que el fetichismo es visto como un hecho dado (históricamente) y no como proceso. Desde esta visión, el valor puede ser entendido como una forma de dominación, pero no como una forma de lucha. La producción de valor, como la forma asumida por el trabajo en el capitalismo, es una forma de dominación capitalista, a sercontrastada con el pasado y por encima de toda liberación futura del trabajo.

No hay duda de que esta interpretación dura del fetichismo es la dominante dentro de la tradición marxista y de que tiene mucho que ver con el tratamiento de las personas como los objetos en lugar de como los sujetos de la política que ha caracterizado lo peor de la tradición política comunista.

La segunda posibilidad es empezar asumiendo que no hay nada especial en nuestra crítica del capitalismo, que nuestro grito y nuestra crítica son perfectamente comunes, que lo más que podemos hacer como intelectuales es dar voz a aquellos que no la tienen. Si éste es el punto de partida, sin embargo, no hay manera en la que el fetichismo pueda ser entendido como fetichismo duro. Si el fetichismo fuera un hecho dado, si el capitalismo se caracterizara por su total objetivización del sujeto, entonces no habría modo de que nosotros, como personas comunes, pudiéramos criticar el fetichismo. El hecho de que critiquemos señala la naturaleza contradictoria del fetichismo (y también, por consiguiente, de la contradictoria naturaleza de nuestro ser), y pone en evidencia la existencia del anti–fetichismo (en el sentido de que la crítica se dirige en contra del fetichismo). Este punto es ilustrado por Ernst Bloch: "La alienación podría incluso no ser vista ni condenada de robar a las personas su libertad y de privar al mundo de su alma, si no existiera medida alguna de su opuesto, de ese posible volver–a–uno–mismo, ser–uno–con–uno–mismo, contra lo cual la alienación puede ser medida" (Bloch 1963, vol. II, 113). El concepto de alienación, o fetichismo, en otras palabras, implica su opuesto: no como un "hogar" esencial no-alienado en lo profundo de nuestros corazones sino como resistencia, rechazo, repulsa de la alienación en nuestra práctica diaria. Es sólo sobre la base de un concepto de no (o mejor anti) alienación o de no (esto es, anti) fetichismo, que nosotros podemos concebir a la alienación o al fetichismo. Si fetichismo y anti–fetichismo coexisten, entonces sólo puede ser como procesos antagónicos. El fetichismo es un proceso de fetichización, un proceso de separación de sujeto y objeto, siempre en antagonismo con el movimiento opuesto de anti–fetichismo, de la lucha para reunir sujeto y objeto.

Si empezamos, pues, a partir de la idea de que nuestro grito no es el grito de la vanguardia sino el de un antagonismo que es inseparable del hecho de vivir en una sociedad capitalista, un grito universal (o casi universal), entonces la dureza del fetichismo se disuelve y el fetichismo se revela como un proceso de fetichización. Con esto, la dureza de todas las categorías se disuelve y los fenómenos que aparecen como cosas o hechos establecidos (tales como la mercancía, el valor, el dinero, el Estado) se revelan también como procesos. Las formas toman vida. Una vez que el fetichismo es entendido como fetichización, entonces la génesis de las formas capitalistas de las relaciones sociales no es exclusivamente de interés histórico. La forma valor, la forma dinero, la forma capital, la forma Estado, etc., no están establecidas de una vez y para siempre desde los principios del capitalismo. Por el contrario, ellas están constantemente en discusión, constantemente cuestionadas como formas de relaciones sociales, siendo establecidas y re–establecidas constantemente (o no) por la lucha. Las formas de las relaciones sociales son procesos de formación de relaciones sociales. Cada vez que un niño pequeño toma dulces de un quiosco sin percibir que debe darse dinero a cambio de ellos, cada vez que los trabajadores se niegan a aceptar que el mercado dicta que su lugar de trabajo debe ser cerrado o que deben perder sus empleos, cada vezque los comerciantes de San Pablo promueven el asesinato de niños de la calle para proteger sus propiedades, cada vez que cerramos nuestras casas y autos o aseguramos nuestras bicicletas, el valor como una forma de relacionarse con el otro está en discusión, es constantemente objeto de lucha, está constantemente en proceso de ser quebrado, re–constituido y quebrado. No somos una bella durmiente, una humanidad congelada en nuestra alienación hasta que nuestro príncipe–encantado–partido–proletario venga a besarnos; vivimos más bien en constante lucha por liberarnos del curso del embrujo.

Nuestra existencia, entonces, no es simplemente una existencia dentro de formas fetichizadas de relaciones sociales. No existimos simplemente como las víctimas objetivizadas del capitalismo. Tampoco podemos existir fuera de las formas capitalistas: no hay áreas de existencia libres de capitalismo, ni esferas privilegiadas de vidas no–fetichizadas, por lo que estamos siempre constituyendo y siendo constituidos por nuestras relaciones con los otros. Mejor dicho, como el punto de partida de esta discusión, el grito lo sugiere, existimos contra–y–en el capital. Nuestra existencia contra el capitalismo no es una cuestión de elección consciente: es la expresión inevitable de nuestra vida en una sociedad opresiva, alienante. Gunn lo expone sutilmente cuando dice que "la falta de libertad subsiste únicamente como la (auto–contradictoria) rebelión de los oprimidos". Nuestra existencia–contra–el–capital es la inevitable negación constante de nuestra existencia–en–el–capital. De manera inversa, nuestra existencia–en–el–capital (o, más claramente, nuestro encierro dentro del capital) es la constante negación de nuestra rebelión contra el capital. Nuestro encierro en el capital es un constante proceso de fetichización, o de formación, y nuestras relaciones sociales, una constante lucha.

La crítica no es ahora la voz de aquellos–que–están–afuera sino parte de la lucha diaria contra el fetichismo, sólo parte de la lucha diaria por establecer relaciones sociales sobre bases humanas. La crítica no viene cabalgando en un caballo blanco con la esperanza de traer al mundo a la vida por medio de un beso: ***es*** la vida del mundo.

Nota del editor:
La primera parte de este texto es una versión revisada de la clase dictada el 18 de octubre en el Seminario de Lectura de *El Capital* que coordina Néstor Kohan en la Universidad Popular de las Madres. Se completa con un trabajo elegido para esta oportunidad por Holloway, que incursiona sobre la relación del marxismo con el poder (el autor aclara que este trabajo es parte de uno mayor y que se encuentra en elaboración, aún sujeto a modificaciones). John Holloway es profesor del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.